BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO

ADOLFO LEVI

SAGGIO SULLA METAFISICA DEL GEULINCX

Estratto dalla Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi, *vol. II, n. 4*

Opusc. PA-I- 1931

48119/1931

84146

SAGGIO SULLA METAFISICA DEL GEULINCX

Arnold Geulincx non é uno dei pensatori più studiati; si può dire che tutti lo conoscono di nome e che tutti ricordano alcune delle sue teorie (infatti, nessuno ignora che é uno dei più autorevoli rappresentanti dell'occasionalismo che muove dal Descartes per modificarne le dottrine riguardanti i rapporti fra lo spirito e il corpo), ma che non molti lo hanno letto. Poche monografie sono state composte su di lui; e, per quanto so, nessuna in Italia. Perciò può essere non inutile analizzare brevemente le sue concezioni metafisiche, che costituiscono un momento notevole nel processo di pensiero che dal dualismo del Descartes conduce al monismo dello Spinoza.

Seguendo l'ordine tenuto dal Descartes, il Geulincx nella *Metaphysica vera* (1) fa seguire alla presentazione de' dubbi scettici che possono sollevarsi sulla validità della conoscenza, l'affermazione della prima verità, del *cogito*. La *Met. vera* infatti, comprende, oltre l'introduzione, tre parti principali: *De me ipso sive Autologia; de corpore sive Somatologia; de Deo sive Theologia.* Per il fatto stesso che, prima di entrare nella metafisica, mi consideravo ignaro di ogni cosa e quindi dubitante di tutto, vedo chiaramente che io *pensavo* varie cose e per conseguenza necessaria debbo affermare: *Io sono.* La prima conoscenza *(prima scientia)* é dunque quella per cui comprendo che io *penso* e *sono;* e contro di essa nulla valgono le obbiezioni scettiche perché appena rivolgo l'intelletto verso l'evidenza che tale verità possiede, esse svaniscono come nebbia.

(1) Le indicazioni dei testi si riferiscono all'edizione curata dal Land: A. Geulincx, *Opera philosophica* (Hagae Comitum, 1891-93).

Ma io penso in modi infiniti: infatti ho coscienza di vedere, di udire, di percepire col tatto, di provare dolore, di gustare, di odorare, di affermare, di negare, di amare, di odiare, di temere etc. in modi svariatissimi: in tutti questi casi ho sempre modi diversi dei miei pensieri (anche per il Geulincx, come per il Descartes, ogni contenuto appreso dalla coscienza, appartiene al pensiero). Non so, per ora, se ai miei pensieri corrisponda una realtà esteriore; ma ho consapevolezza sicura dei miei modi di pensiero.

Posso affermare inoltre che sono una cosa *(res)* semplice, indivisa e affatto priva di parti; infatti, non ho consapevolezza di alcuna mia parte, e quindi sono certo che in me non ne esiste alcuna. Io penso in modi svariatissimi, ma ciò che in me pensa, é uno e identico e per conseguenza semplice.

In me trovo molti pensieri che non dipendono dalla mia volontà; infatti, non posso con questa produrre colori o suoni; tali modi di pensiero non dipendono quindi da me. Siccome non possono presentarmisi da sè, cioé sorgere in me dal nulla, debbono dipendere da qualche altra cosa. Ma l'essere da cui derivano deve avere coscienza di tale azione. Infatti « é impossibile che faccia qualche cosa chi ignora come essa sia fatta » (impossibile est, ut is faciat, qui nescit, quomodo fiat): questo principio, che costituisce il nucleo di tutta la filosofia del Geulincx, e che riappare continuamente nei suoi scritti, è a suo parere evidentissimo per sé e può essere alquanto oscurato soltanto da pregiudizi e da opinioni prestabilite.

Così, io sinora credevo che il sole potesse illuminare, le pietre cadere etc., pure esssendo esseri bruti, privi di senso e di cognizione: ora fissando la mente sul principio stabilito, riconosco di avere errato: se infatti affermo che io non produco il calore o la caduta delle pietre, perchè non so come ciò avvenga, non posso attribuire tali azioni a esseri che ignorano assolutamente, essendo privi di cognizione, in qual modo tali effetti si compiano.

Da ciò risulta chiaramente (come ha già rilevato il Vander Haeghen) (1), che il principio principale dell'occa-

(1) *Geulincx* (Gand, Hoste, 1886), p. 62; p. 144.

sionalismo del Geulincx non è già la difficoltà di conciliare il dualismo cartesiano di pensiero e di estensione, bensì la convinzione che soltanto la conoscenza ha valore: da essa segue l'affermazione che il corpo, che è *brutum*, non può agire sullo spirito; e d'altra parte, questo, che è essenzialmente conoscenza, non può agire sul primo, perchè non può comprendere come ciò avvenga.

Se chi eccita in me certi pensieri è un essere che conosce e vuole, può far ciò o per mezzo mio, o per sè stesso, o mediante qualche altra cosa. La prima e la seconda alternativa debbono escludersi, perchè i pensieri di cui parlo sono diversi e sia io che l'essere che li produce in me siamo cose semplici e une e quindi da noi non può derivare una tale molteplicità. Rimane quindi la terza alternativa: quei pensieri appaiono in me per l'intervento di un terzo essere, che deve considerarsi capace di svariate mutazioni, affinchè sorgano varî oggetti di pensiero: quell'essere è un *quid* esteso, che può variare, cioè un corpo: « infatti, un terzo essere oltre il pensante e l'esteso non conosco, nè esiste (II, p. 151) ».

In tal mododo il Geulincx pensa di potere, senza ricorrere col Descartes alla veracità divina, giustificare la realtà oggettiva del mondo materiale, che per il Malebranche non può mai essere oggetto di prova e deve ammettersi perchè attestata dalla rivelazione della Sacre Scritture: per quanto l'argomento usato sia poco stringente, è certo che il Geulincx mette in luce un grave problema, cioè la difficoltà di conciliare la molteplicità dei contenuti della coscienza con l'unità e semplicità dell'anima; anzi, in generale, di mostrare come la vita soggettiva sia insieme una e molteplice.

Il corpo, a parere del Geulincx, è per sè incapace di suscitare pensieri nella mente; ma chi li suscita in me se ne vale come di uno strumento per sè inadatto *(instrumento per se tam inepto et inidoneo):* tale capacità esso riceve da chi se ne serve. Ora, il corpo per sè senza movimento è sempre lo stesso, in quanto possiede soltanto le tre dimensioni spaziali; affinchè possa produrre nella mia mente i pensieri svariati di cui ho conoscenza, è necessario che si muova in modi svariatissimi: certa-

mente, mi rimane sempre un pò oscuro il fatto che in me dei pensieri siano suscitati per mezzo del corpo *(mediante corpore)*, ma la varietà di essi si comprende alquanto grazie alla varietà dello strumento; senza questa, quella rimarrebbe completamente oscura e ineffabile.

Per sè il corpo non presenta altro che massa ed estensione; il movimento consiste nell'allontanamento e nell'avvicinamento: ora tutto ciò non ha nulla da fare con la produzione di pensieri; infatti, tutti i movimenti che possono avvenire nello spazio, non hanno alcun rapporto diretto con me, che sono inesteso. Io non mi aggiro propriamente tra i corpi, perchè non occupo spazio; mi aggiro fra essi soltanto in quanto essi agiscono su di me, ma non come cause, bensì come strumenti solamente (*agant, ... velut instrumenta, non velut causae:* II, p. 153). Ciò che propriamente è l'occasione per cui nascono in me percezioni svariate, è il mio corpo: ho infatti coscienza chiarissima del fatto che se un certo corpo *(il mio)* non vibrasse in un certo modo, non percepirei la luce o i colori o altri miei stati (*Met. vera:* II, pp. 147-154, *Ethica:* III, p. 32; p. 204). Ma anche su questo punto occorre chiarire bene le cose. Certamente vedo gli oggetti perchè ho gli occhi, ma questi si riducono a certe sostanze organiche (pellicole, membrane, liquidi) che non vedono, mentre io vedo; ossia io vedo col loro aiuto, ma non comprendo quale contributo esse rechino perchè io veda. Se gli occhi ricevono l'immagine degli oggetti, ciò può far sì che essi la riflettano come uno specchio o la trasmettano in qualche parte del cervello per imprimervela come in una cera; ma tutto ciò non ha nulla da fare col *vedere,* perchè questo non consiste nei processi indicati, ma nel percepire con gli occhi l'immagine presente. Se gli occhi non fanno se non ciò che si è detto, occorre che abbia altri occhi per vedere l'immagine riflessa dai miei occhi o impressa nel mio cervello; e così all'infinito. Gli occhi, certo, servono a vedere; ma non per natura, per forza propria; se servono in qualche modo, non debbono ciò nè a sè stessi, nè a me, ma a qualche altra cosa; infatti, se nè essi, nè gli oggetti possono far sì che io veda, occorre che la ragione di ciò venga riposta in

qualche cosa d'altro (che chiamiamo Dio: *Numen*), che compia tale ufficio per forza propria, sebbene non comprenda, anzi comprenda, di non potere mai comprendere, in qual modo possa far ciò (*Ethica:* III, pp. 34-35: cf. *Annotata in Cartesium*: III, pp. 518-519).

Anche se fossimo privi di senso, potremmo avere l'idea del mondo e delle sue parti, anzi anche di quella di questo mondo; infatti, avendo l'idea del mondo in generale, cioè del corpo in movimento, potremmo poi passare alle sue varie specie e giungere infine a quella del nostro; però in tal caso conosceremmo questo mondo non come reale, ma come possibile, perchè ad eccezione dell'idea di Dio, non ve n'è alcuna che designi più della possibilità dell'oggetto. Ma quell'idea ci rappresenterebbe questo mondo e le sue parti come sono in sè (cioè come movimento), ma non potrebbe offrirceli sotto l'aspetto con cui appare ai nostri sensi. Si può dire quindi che Dio ha fatto come due mondi, l'uno in sè (ossia il corpo che si muove in modo svariatissimo e ordinatissimo), di cui abbiamo l'idea indipendentemente dal corpo e da ciò che, come i sensi e le passioni, ci si presenta in relazione col corpo; l'altro, è quello che Dio ha fatto in noi e nei nostri sensi e adornato di ammirevoli ed elegantissime parvenze e immagini; quest'ultimo è assai più bello e artificioso dell'altro e rivela assai maggiore sapienza e bontà. Noi non potremmo conoscere questo mondo se fossimo privi del corpo e dei sensi; il primo è, per volere divino, l'occasione del secondo, perchè Dio volle che quello col suo movimento imprimesse in noi quelle apparenze, quelle immagini, quei fenomeni, in cui si esaurisce l'essenza di questo: per ciò deve dirsi che il mondo, quale è in sè, è invisibile, mentre il secondo è visibile (*Annotata ad Metaphysicam:* II, pp. 288-289).

Questa distinzione di due mondi e l'affermazione che quello reale è invisibile appaiono anche nel Malebranche e sono notevoli, perchè mentre preludono alla differenza posta dal Kant tra il fenomeno e il noumeno, offrono lo spunto a una critica della percezione sensibile che deve condurre alla negazione della realtà oggettiva della materia. Però, siccome l'immaterialismo del Berkeley deriva

da un principio antitetico a quelli dei due occasionalisti (perchè essi riducono al minimo e quasi annullano l'attività delle menti finite, mentre la concezione berkeleyana è la conseguenza della convinzione che è reale soltanto ciò che possiede attività, e quindi la materia, essendo inerte, non può avere realtà), sarebbe pericoloso trovare un nesso ideale fra le loro concezioni.

Come in un certo senso io subisco l'azione del mio corpo (in quanto è lo strumento di un agente che opera per suo mezzo su di me in modo ineffabile), io agisco su di esso: così le sue parti (la lingua, le braccia, per es.) si muovono secondo la mia volontà; però si deve notare che non è questa che propriamente produce i movimenti del corpo, come vera causa (*Met. vera:* II, p. 154). Pure a questo proposito si deve applicare il principio: *quod nescis quomodo fit, non facis.* Io non so come si compia il movimento del corpo; ignoro per quali processi dell'organismo esso giunga dal cervello alle membra; e anche quando, valendomi degli argomenti della fisica e degli esperimenti dell'anatomia, me ne sono reso conto, so che non è tale conoscenza che dirige il movimento delle mie membra, e che anzi io lo compivo con rapidità uguale o anche maggiore quando non la possedevo affatto. Se alcuno pretendesse di produrre movimenti, pure ignorando come essi avvengano nelle sue membra, avrebbe ugual ragione di affermarsi l'autore dell'Iliade di Omero, delle mura di Semiramide o delle Piramidi. Ciò è tanto vero, che, se sono preso dalla paralisi, mi dispongo al movimento nello stesso modo che mi è abituale nelle condizioni normali, sebbene il movimento voluto non si compia effettivamente; ciò prova che io non lo produco veramente secondo la mia volontà nemmeno quando esso avviene. Ora, se non produco movimento dentro il mio corpo, molto meno lo determinerò fuori di esso; le azioni che abitualmente mi attribuisco (come scrivere, dipingere, fare un vestito etc.), che avvengono soltanto per mezzo del movimento, non sono compiute da me. (*Ethica:* III, p. 32 sgg., *Annotata ad Eth.:* ivi, p. 205 sgg.; *Met. vera:* II, p. 154; *Ann. ad Met.*

II, 268; *Physica vera:* ivi, p. 442 sg.; *Disputationes physicae:* ivi, p. 502 sg.).

In conclusione, io debbo affermare che nulla faccio fuori di me, che tutto ciò che faccio, non esce da me, ma rimane in me stesso. Altri dunque anima la mia azione quando esce da me e le dà una forza che non può ricevere da me; egli segna i confini che la mia azione non può oltrepassare. Io sono solamente uno spettatore di tale meccanismo; qui, io nulla costruisco e nulla distruggo, tutto ciò che avviene è opera di altri, non mia. « Io sono puramente un contemplatore di questo Mondo; sono spettatore, non attore, in questa scena; e tuttavia, il Mondo che guardo, non può introdurre in me la sua immagine, per cui sia contemplato da me; la porta sino al mio corpo e ivi l'abbandona; ciò che la trasporta poi in me e nella mia mente, è Dio (*Ethica:* III, p. 35) ».

La mia azione dunque non esce da me: tuttavia, siccome Dio congiunse in modo ineffabile con una mia azione (per es. con la volontà di parlare) certi movimenti della lingua nel mio corpo, sembra che questa azione della mia volontà tenda fuori di me e si trasfonda nelle mie membra, sebbene ciò non avvenga, perchè l'azione che passa nel corpo non è mia, ma del motore dell'azione: effettivamente, i movimenti accompagnano o seguono l'azione della mia volontà e nulla più. La volontà accompagna i movimenti: i miei piedi non si muovono perchè lo voglio, ma perchè altri lo vuole nello stesso tempo: così la culla di un bambino è spesso mossa se egli lo desidera, non perchè la sua volontà produca il movimento, ma perchè la madre o la nutrice vuole che ciò sia fatto quando egli lo vuole.

Però non si deve pensare che nello stesso modo io con la mia volontà induca Dio a produrre il movimento desiderato (come il bimbo). Dio con la sua ineffabile sapienza seppe dare al movimento tali leggi, che questo, pure essendo affatto indipendente dalla mia volontà, si armonizzasse con essa. Il paragone ora fatto è quindi difettoso, perchè Dio produce il movimento, la madre no, il bambino induce la madre a muovere la culla, io non induco Dio ad agire: tutto il valore del confronto consiste

nel fatto che, come avviene il movimento della culla quando il bambino lo vuole, sebbene non sia opera sua, così spesso avviene un movimento quando io lo voglio, sebbene io non lo produca mai. (*Ann. ad Eth:* III, p. 211; p. 227 sg. Cf. *Ann. ad Met.:* II, p. 297 sg.). Si deve dire dunque che colui che assegnò il movimento alla materia e gli fissò leggi, formò la mia volontà e collegò fra loro queste cose diversissime (il movimento della materia e l'arbitrio della mia volontà) così che quando la mia volontà volesse, si presentasse un movimento tale quale io lo volessi; e inversamente quando fosse presente un movimento, la volontà lo volesse, senza alcuna causalità o influsso (1) dell'un termine sull'altro (*sine ulla alterius in alterum causalitate vel influxu. Ann. ad Eth.:* ivi, p. 212) ».

Tale corrispondenza può paragonarsi a quella che esiste fra due orologi che seguano e suonano le ore contemporaneamente, senza che l'uno agisca sull'altro; ciò avviene soltanto perchè ambedue sono stati fabbricati con la stessa arte e con la stessa industria. In uguale maniera il movimento del corpo e la volontà, pure essendo indipendenti fra loro, procedono insieme, perchè entrambi dipendono dallo stesso artefice che in modo ineffabile li congiunse e collegò (*Ann. ad Eth.:* ivi, p. 212; cf. p. 227 e p. 220; *Ann. ad Met.:* II, p. 296) (2).

(1) Queste parole sono importantissime perchè provano in modo decisivo che il Geulincx, allontanandosi dagli occasionalisti precedenti come il De la Forge e il Cordemoy (v. su di essi Bouillier, *Histoire de la philosophie cartesienne*[3]: Parigi, Delagrave, 1868; I, pp. 293-300; pp. 511-513; K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie* II[4]: Heidelberg, Winter, 1898: pp. 20-21. Il Clauberg non può essere collocato nel movimento occasionalistico: v. Falckenberg, *Gesch. der neueren Philosophie*[5] [Lipsia, Veit, 1905], p. 97(1)), non ammette, come a torto hanno sostenuto lo Zeller (*Ueber die erste Ausgabe von G.' Ethik und Leibniz Verhältniss zu G.' Occasionalismus:* in Sitzungsberichte d. k. preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin: 1884, II, p. 683 sgg.; 693), il Vander Haeghen (*Op. cit.*, p. 63 sg.; p. 147) e il Falckenberg (*Op. cit.*, p. 99) che lo spirito e il corpo agiscano uno sull'altro. E' quindi giusta la tesi del Pfleiderer (*Noch einmal Leibniz und G.*): Phil. Monatshefte 21, [1885], p. 33 sgg.

(2) L'immagine degli orologi, come è noto, si trova anche nel Leibniz, che non cita il Geulincx; ma non occorreva lo nominasse,

Noi non operiamo affatto sulle cose di questo mondo. Due sono gli aspetti della condizione umana in esso, fare qualche cosa e qualche cosa patire; quanto alla prima, non ci appartiene, perchè soltanto ci resta il *volere* (e con esso il *conoscere*), che riguarda esclusivamente noi stessi, non il mondo. Dio può far sì che, sebbene la nostra azione rimanga interamente in noi, ne esca talvolta, ma sotto questo rispetto non sia nostra, bensì di chi la fa uscire. Quanto al patire, per cui pare che le cose del mondo agiscano su di noi, sappiamo che la loro azione permane in esse e non può penetrare in noi; talvolta, certi movimenti delle parti di questo mondo entrano in noi, ma sotto questo rispetto non appartengono a tali parti, ma a chi le muove. « Dunque chi talvolta fa uscire la nostra azione e la fa penetrare nelle parti di questo mondo, è lo stesso che fa penetrare in noi l'azione di queste parti; frattanto nè noi operiamo su quelle cose, nè esse su di noi. La nostra azione permane in noi, e la loro in esse; chi fa uscire ed entrare queste azioni, è veramente colui che agisce su di noi e su di esse ». (*Ann. ad Eth.*: III, p. 213. Cf. p. 226).

Il testo ora citato si presta ad essere interpretato nel senso dell'influsso reciproco; ma la dichiarazione precedentemente citata (*sine ulla alterius in alterum causalitate vel influxu*), il paragone dei due orologi, l'affermazione recisa che si tratta soltanto di processi che si corrispondono, provano che tale interpretazione non può accogliersi: quando il Geulincx parla di azioni che escono da noi per entrare nelle cose e viceversa, intende che a certi termini di una serie corrispondano per la volontà divina, unica causa efficiente, termini corrispondenti nell'altra: si tratta, insomma, dell'espressione abbreviata di un concetto abbastanza chiarito precedentemente.

Sotto questo rispetto, il Geulincx può avvicinarsi al Malebranche: la relazione della sua teoria con quella

perchè, come è stato provato particolarmente da L. Stein, *Zur Genesis des Occasionalismus* (in Archiv für Geschichte der Philosophie: I [1887] p. 59 e nota 13, ivi) era questo un esempio abituale della scuola cartesiana anche prima del G.

leibniziana dell'armonia prestabilita può essere determinata soltanto quando si sia presa posizione di fronte ad un problema molto discusso dagli storici; il primo ammette, come il Leibnz, che Dio abbia sino dall'inizio predeterminato la corrispondenza fra le due serie o crede che la volontà divina intervenga continuamente perchè ciò avvenga?

Il Pfleiderer (1) e il Vander Haeghen (2) (sebbene ammettano che non si incontra sempre piena coerenza nel nostro autore) accettano la prima interpretazione, e perciò considerano il Geulincx come un predecessore del Leibniz; per contro lo Zeller (3), che pure riconosce che tale è apparentemente il significato dell'immagine dei due orologi, accetta la seconda, perchè trova l'altra inconciliabile con teorie sostenute dall'autore, e dello stesso parere è lo Stein (4). Gli uni mettono in rilievo i perfetti usati dal Geulincx in un testo citato precedentemente (*Ann. ad Eth.*: III, p. 212: Qui motum *indixit* materiae et leges ei *dixit*, isidem voluntatem meam *formavit*, itaque has res diversissimas [motum materiae et arbitrium voluntatis meae] inter se *devinxit* .... haec inter se tam ineffabiliter *copulavit* atque *devinxit*); gli altri accentuano l'espressione: Motum, quem mundi conditor effecit *et conservando continuo efficit:* (*Met. vera*, II, p. 191) che implica un intervento continuo e immediato dell'azione divina.

Il Windelband (5) occupa una posizione intermedia, ammettendo che da prima il Geulincx abbia sostenuto una serie di atti singoli dell'azione divina e poi sia giunto alla concezione di un ordine permanente del mondo

(1) *G. als Hauptvertreter der okkasionalistische Metaphysik und Ethik (1882)*: citato secondo le recensioni dell'Eucken (*Leibniz und G.*: in Phil. Monats., 19 [1883], pp. 525-542) e dello Zeller (in Deutsche Literaturzeitung: 1882, p. 1004).

(2) *Op. cit.* pp. 71-72; p. 145; p. 147.

(3) *Ueber die erste Ausgabe* etc., p. 688 sgg.

(4) *Zur Genesis des Occasionalismus:* Archiv f. Gesch. d. Phil.: I, p. 59; *Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus:* ivi, II [1888], p. 238.

(5) *Gesch. der neueren Philosophie*[3] (Lipsia, Breitkopf und Härtel, 1904, I, p. 193 sg.

per cui Dio ha determinato una volta per sempre la corrispondenza delle due serie.

Ora, il fatto che il nostro autore parla di *leggi* assegnate da Dio al movimento, fa pensare piuttosto a un ordine stabilito sino dall'inizio che all'intervento momentaneo; se però si trovano espressioni che richiamano questo, possiamo ricordare una dottrina continuamente sostenuta da lui (di cui parleremo in seguito) che distingue l'eternità che spetta a Dio dal tempo che deriva dal movimento del corpo: ciò posto, si comprende come un ordine di relazioni, che rispetto all'essere eterno che l'ha stabilito è permanente e immutabile, possa assumere l'aspetto di una serie di atti successivi quando è posto in relazione con la natura temporale dei corpi in movimento. Così la differenza delle espressioni usate dall'autore si spiega; ma ciò non esclude che, dal punto di vista più alto (che è quello di Dio, il quale ha fissato i rapporti) la connessione debba costituire un'ordine stabilito una volta per sempre. In tal modo, la teoria del Geulincx può avvicinarsi all'armonia prestabilita del Leibniz; però, come è già stato notato più volte, fra essi rimane una differenza essenziale, perchè per il primo la forza operante risiede sollanto in Dio e le creature non sono altro che strumenti dell'azione divina, mentre per il secondo le monadi si svolgono secondo un'attività ad esse immanente (1).

L'occasionalismo del Geulincx non si limita ai rapporti fra la mente e il corpo: non è soltanto antropologico (2), ha natura universale, perchè, come vedremo in seguito, anche i movimenti che avvengono nel mondo materiale dipendono esclusivamente dall'attività divina, l'unica attività vera; e in ogni caso, la concezione occasionalistica si fonda sulla convinzione che soltanto la conoscenza ha valore, perchè come non possono essere compiuti da noi quei movimenti che non sappiamo come

(1) V. Eucken, *Leibniz und Geulincx:* Philosophische Monatshefte, 19 [1883], p. 534 sg; Zeller. *U. die erste Ausgabe* etc.: Sitzungsber. d. Ak. d. Wiss. z. Berlin: 1884, II, p. 682, p. 687, p. 693; Vander Haeghen, *Op. cit.*, p. 147.

(2) Vander Haeghen, *Op. cit.*, p. 144.

avvengano, non possono derivarne altri dai corpi, perchè la natura corporea è un *brutum*, è priva di coscienza e di conoscenza e perciò non può essere causa produttrice di effetti che ignora.

Di fronte a questa convinzione, la difficoltà di conciliare il dualismo del corpo e della mente, dell'estensione e del pensiero, ha importanza soltanto relativa (1).

Dalle analisi precedenti risulta che io *sono un uomo*, perchè l'essere tale significa appunto patire qualche cosa dal corpo e agire in qualche modo su di esso: però non bisogna mai dimenticare quale senso esatto si debba dare a tali espressioni, che implicano non una vera causalità, ma una concomitanza determinata dall'efficienza di una volontà superiore che si serve del corpo e della mente come di strumenti; per questo si dice che l'uomo risulta dell'unione della mente col corpo. Ma essa azione, per cui io sono unito col corpo, consiste soltanto nella volontà di colui che per mezzo di uno dei due termini connessi agisce sull'altro. (Dire, come si fa di solito, che la mente è *unita* al corpo, non significa nulla: *Ann. ad Met.*: II, p. 270).

La mia condizione, dunque, non dipende affatto da me: venni in essa (cioè, come si dice, *nacqui*) senza decisione della mia volontà, anzi ignaro di tale condizione; ne uscirò (cioè, *morirò*) ignaro ancora e, ciò che è turpe, contro la mia volontà. Mentre rimango in tale condizione (cioè *vivo*) non agisco affatto fuori di me, perchè sia l'agire che il patire non è cosa mia. Da ciò deriva il principio fondamentale dell'etica del Geulincx: Ove nulla puoi, nulla devi volere *(Ubi nihil vales, ibi etiam nihil velis)*. Comprendo con piena chiarezza che non è affatto necessario che abbia un corpo mio, cioè che sia uomo; ed è del pari evidentissimo che non posso uscire dalla mia condizione umana per forza mia; infatti, ciò che dipende da me, si riduce a conoscere e a volere, e nè con la volontà nè con la conoscenza posso veramente agire. Per conseguenza la mia condizione d'uomo non dipende da natura o necessità, ma dall'arbitrio di altri, cioè di Dio.

(1) Vander Haeghen, *Op. cit.*, pp. 62-63; p. 144.

Però, quando io uscirò da tale condizione, non è necessario che perisca; anzi è evidentisimo che per ciò io non debbo finire, perchè la mia fine non ha alcun rapporto col fatto che l'orologio del corpo non si accordi più con la mia volontà o che le mie percezioni non dipendano più dai movimenti del corpo. Che cosa avverrà di me quando sarà finita la mia unione col mio corpo? Chi l'ha determinata per il suo arbitrio, può unirmi di nuovo a un corpo, o simile al mio (talchè nuovamente sia uomo) o diverso (talchè sia qualche altra cosa); può unirmi a un corpo soltanto perchè patisca da esso: può (e questo è il caso più verosimile) lasciarmi senza corpo, nello stato in cui sarò dopo avere abbandonato il mio; e allora sarò privato di tutte le immagini sensibili e mnemoniche, perchè anche queste, come le prime, dipendono dal corpo, talchè permarrà soltanto la conoscenza che riguarda i desideri e le idee.

È chiaro che sarò perpetuamente felice se, morendo, sarò rivolto a Dio, infelice nel caso opposto; volgendomi a Lui, comprenderò a chi mi rivolgo e quanto bene, allontanandomene, comprenderò da chi mi sono allontanato e quanto male; e ignorerò ciò cui mi rivolgevo, perchè esso dipendeva dal corpo e non rimarrà più dopo la mia divisione da questo (*Met. vera:* II, pp. 154-157; *Ethica:* III, pp. 35-36. Cf. *Ann. ad Eth.:* ivi, p. 280).

Le conclusioni delle ricerche compiute sono riassunte dal Geulincx in questi principii:

« 1. In questo mondo io non posso nulla fuori di me. 2. Ogni mia azione, in quanto è mia, rimane in me. 3. Talvolta per forza divina essa si espande fuori di me. 4. Sotto questo rispetto non è un'azione mia, ma di Dio. 5. Si espande quando piace a Dio e quanto piace a Dio, secondo leggi da lui fissate con la massima libertà, e dipendenti dal suo arbitrio. Perciò si tratta di cosa della stessa importanza ed esiste effettivamente lo stesso miracolo, sia che per il comando della mia volontà tremi la lingua nella mia bocca quando dico: terra, sia che per lo stesso comando la terra tremi; vi è soltanto questa differenza, che talvolta a Dio piacque che avvenisse la prima cosa, non la seconda. 6. Io contemplo solamente questo

mondo. 7. Però esso mondo non può offrirsi a me come spettacolo. 8. Soltanto Dio mi offre quello spettacolo. 9. E ciò in modo ineffabile, incomprensibile; perciò fra gli stupendi miracoli di Dio, la cui visione si degna di accordarmi, io stesso che ne sono spettatore sono il massimo e continuo miracolo. 10. Io posso essere tolto da questo spettacolo, posso essere tolto da questo Mondo, e anche tra un istante. Il mio essere in questo Mondo non è altro che contemplare esso (ciò che è cosa mia, ma deriva da Dio), e alcune sue parti, o muovere qualche cosa in quel corpo (ciò che spetta soltanto a Dio, e si attribuisce e imputa a me solamente, perchè avviene secondo la mia volontà (1). (*Ethica,* III, pp. 36-37) ».

Da quanto precede risulta che dal corpo dipendono, oltre le rappresentazioni sensibili, quelle mnemoniche; altrove, il Geulincx pone con esse anche il ragionamento *(ratiocinatio)* e la stessa scienza *(Sapientia)*, perchè tutto ciò che può perdersi o alterarsi con le lesioni del corpo, non appartiene alla mente; ciò che ci rimane sempre è soltanto Dio (*Ann. ad Met.:* II, p. 282). Ma in esso, cioè nella Mente divina, sono tutte le idee e le verità eterne (come 2 e 3 = 5): sicchè, considerandole, noi le vediamo in Dio e così vediamo Dio stesso (*Ann. ad Met.:* II, p. 287: *Ann. in Cart.:* III, p. 518).

Appunto perchè eterne, possono risiedere soltanto nella Mente eterna, non nella nostra, che non è tale, ma è limitata: esse sono completamente indipendenti da questa ed esistono necessariamente in natura, esista o no la mente nostra; anzi esistevano prima che essa fosse; d'altra parte, essendo verità, non possono esistere fuori di una mente. Noi possiamo raggiungerle perchè comunichiamo in qualche modo con la Mente divina, da cui differiamo soltanto in quanto siamo limitati ed imperfetti (*Ann. in Cart.:* III, p. 380; p. 396).

Questa teoria si collega con la concezione che il Geulincx offre delle menti finite, concepite quali modi della Mente di Dio, per cui si allontana notevolmente

(1) Si omettono i due principii 11-12, perchè non hanno importanza per l'argomento trattato.

dal Descartes: questa concezione sarà considerata più avanti.

D'altra parte, l'affermazione che vediamo le verità eterne (fra le quali dovrà includersi anche l'idea che possiamo avere, indipendentemente dai sensi, del mondo in generale, come corpo in movimento e delle sue specie, e quindi anche di questo mondo, come una specie particolare) si avvicina direttamente alla teoria del Malebranche della visione in Dio del mondo intelligibile.

Per non disgiungere argomenti che si intrecciano, abbiamo più volte dovuto superare i limiti assegnati dal nostro autore alla prima parte della sua metafisica *(De me ipso sive Autologia)* per entrare nella seconda *(De corpore sive Somatologia)* e nella terza *(De Deo sive Theologia)*, di cui rimane ora da trattare particolarmente, cominciando con la teoria del corpo o del mondo materiale, di cui però ricorderemo soltanto alcuni punti più notevoli.

Seguendo il Descartes, il Geulincx identifica il corpo con l'estensione: tolta questa, sparisce il corpo, posta l'una, è posto anche l'altro. Da ciò segue che il corpo è essenzialmente una cosa semplice, perchè appunto se lo si separa mentalmente dalla sua forma, ossia da ciò per cui è ciò che è, cessa di esistere; e ne segue ancora, che non si deve dire che il corpo è esteso, bensì che è la stessa estensione (*Met. vera:* II, pp. 158-159; *Physica vera:* ivi, p. 370 sgg.; *Ann. ad Phys.:* ivi, p. 451; *Disputationes Physicae:* ivi, p. 505 sg.; e passim). Il corpo non può esistere *ab aeterno,* perchè è *ab aeterno* ciò che è primo in natura, ossia è di natura tale da non presupporre alcuna altra essenza (non ciò che è prima del tempo). Ora, il corpo non può essere tale, perchè si riduce all'estensione e alla massa, ossia a una cosa bruta, priva di pensiero; tuttavia esso segue necessariemente certe norme, certe leggi e nozioni della mente; infatti, tutte le proprietà del corpo sono leggi dipendenti da questa; perciò è evidentissimo che in natura deve essere preceduto da una mente che prescrive tali norme e le rende efficaci. Questa efficacia non può derivare da una cosa bruta (che può soltanto subire l'azione, non compierla); perciò proviene da una mente. Che il corpo non sia *ab*

aeterno può provarsi anche così: ciò che è primo in natura deve avere fatto le cose seconde; ciò non può dirsi del corpo, che, essendo cosa bruta, ignora come esse sono state fatte e perciò non è primo in natura, nè, quindi, è *ab aeterno*. Non potendo aver fatto sè stesso per la stessa ragione, deve essere stato fatto da un altro essere che lo precede ed esiste per sè; e può essere tale ciò che è mente e può conoscerlo come esiste per sè, quando pensa. Siccome nulla esiste oltre la mente e il corpo, e questo non è primo, deve esserlo quella (*Met. vera*: II, pp. 160-161).

Il corpo precede me, in quanto sono uomo; infatti, è, in un certo modo, una mia parte e perciò deve precedere il tutto umano che serve a costituire. Da ciò segue che è falso considerare, con gli Scolastici, il corpo come materia, la mente come forma dell'uomo; è vero il contrario, ossia il corpo è la sua forma perchè fa l'uomo ciò che è, ossia una mente incorporata (*Met. vera.*: ivi, p. 161; *Ann. in Cart.*: III, p. 417).

Il corpo si estende all'infinito in qualunque senso, perchè all'estensione, in cui esso consiste, non può assegnarsi alcun limite: non si può dire che, se si prende tutta l'estensione, nulla rimane fuori di essa, perchè tale ipotesi è impossibile, inquantochè l'estensione non si può prendere nella sua totalità. Infatti, come insegna Aristotele, l'infinito è ciò di cui, quando una parte qualunque venga presa, una parte maggiore rimane sempre da prendere. Soltanto per analogia si può riferire l'infinito alla totalità; questa indica ciò che può prendersi nella sua integralità, mentre l'infinito non può essere mai preso completamente.

Dall'infinità del corpo segue l'impossibilità del vuoto: questo sarebbe non solo l'assenza del corpo *(non corpus)*, ma l'assenza del corpo insieme con lo spazio, ossia lo spazio privo di ogni corpo: invece, lo spazio è lo stesso corpo; perciò, non vi è spazio senza corpo, e, siccome il primo è infinito in ogni senso, non può esistere il vuoto. Si può dire che sono nello spazio i cosidetti corpi, che sono propriamente corpi con un certo movimento e si dovrebbero chiamare piuttosto esseri corporei *(corporea)*

(*Met. vera*: II, pp. 161 - 167; *Ann. ad Met.*: ivi, p. 272; *Phys. vera*: ivi, p. 371 sgg,; *Ann. ad Phys.*: ivi, p. 453 sg.; *Disp. Phys.*; ivi, p. 493; pp. 506-507; *Ann. in Cart.* III, pp. 433-34).

Del corpo particolare può dirsi che è divisibile, non del corpo in generale, perchè questo potrebbe dividersi soltanto se tra le parti si interponesse il vuoto, il quale è impossibile. Il corpo in generale è una cosa individuale, semplice, indivisibile; come si spiega la divisibilità, dei corpi particolari? A ciò si risponde che essi si ottengono dal primo, grazie a un'« astrazione mentale »: questo non significa che siano esseri di ragione soltanto, perchè ciò che è astratto da qualche cosa esiste realmente. Il corpo particolare ha tre dimensioni, non quello generale, che non ne ammette alcuna, perchè la dimensione presuppone un termine in ciò che essa misura. Il corpo particolare è infinitamente divisibile secondo le tre dimensioni; è mobile appunto perchè in esso le parti possono dividersi: infatti il movimento non è altro che la prossimità e la distanza reciproche di determinate parti. Quando due parti di un corpo che prima erano vicine si sono allontanate, si comprende che è avvenuto un movimento; la natura di questo consiste completamente nella prossimità e distanza di due enti (A e B), anzi nell'unione di quelle parti rispetto allo stesso termine, ciò che necessariamente deriva dalla divisione. Quindi in sè stessa questa non differisce affatto dal movimento (*Met. vera:* II, pp. 167-176; *Ann. ad Met.:* ivi, pp. 273; pp. 278-279; *Phys. vera:* ivi, pp. 373-374; p. 378 sgg.; p. 389 sgg; *Disp. Phys.:* ivi, p. 496). Però non si deve pensare che sia mobile il corpo in generale: soltanto una parte può muoversi, e perciò quello, che non è una parte, non può essere in movimento: molto meno può dirsi che sia mobile, perchè è tale una parte della divisione (*Ann. ad Met.:* II, p. 280; *Disp. Phys:* ivi, pp. 508 - 509). Tattavia (e qui riappaiono le concezioni fondamentali del Geulincx) un corpo non può muoversi da sè, perchè per sua natura implica soltanto la divisibilità, non la divisione e il movimento in atto: infatti, il corpo non è altro che estensione, ossia giustapposizione di parti, mentre il movimento suppone qualche cosa di

più, l'allontanarsi e l'avvicinarsi di una parte all'altra. Se il corpo non ha per sè il movimento, deve, se lo possiede, riceverlo da un altro essere; siccome lo possiede effettivamente, lo riceverà da qualche altra cosa, cioè da una mente. Del resto ciò deriva necessariamente dal principio: *Quod nescis quomodo fiat, non facis;* e il corpo, come cosa bruta, nulla sa e non può quindi muoversi da sè, ma deve essere mosso da una mente: ora, la nostra è, come sappiamo, incapace di muoverlo e perciò il movimento può essere prodotto soltanto dalla mente divina. (*Met. vera:* II, p. 176; *Ann. ad Met.:* ivi, p. 280; *Disp. Phys.:* II, p. 501 sg.; p. 508 sg.; *Ann. ad Eth.,* III, p. 207; *Ann. in Cart.,* III, p. 444 sg.).

Anche qui si vede come nel Geulincx il motivo predominante dell'occasionalismo sia il concetto del valore supremo della conoscenza.

Come Dio possa essere motore, è cosa incomprensibile, non soltanto perchè (come vedremo) deve vincere una resistenza infinita, ma anche perchè muove essendo mente, e in questa nulla può pensarsi oltre la conoscenza e il volere: ora, non si vede come essa possa produrre il movimento nè in quanto conosce, perchè altro è conoscere il movimento, altro è imprimerlo, nè in quanto vuole, perchè è ben diverso voler muovere e muovere: infatti, la volizione si distingue radicalmente dalla sua esecuzione. E nemmeno può comprendersi il modo in cui Dio si appresta a muovere e a porre in esecuzione la deliberazione della sua volontà: quindi, dobbiamo riconoscere candidamente che non possiamo pensare tale modo e che di nuovo, anche sotto questo rispetto, è incomprensibile Dio come motore. (*Ann. ad Met.:* II, pp. 290-291; *Disp. Phys.:* ivi, p. 502).

Dal movimento derivano il tempo e la successione: infatti, il primo risulta di due parti, l'allontanarsi e l'avvicinarsi, che non possono essere insieme: occorre che prima avvenga l'uno e poi l'altro: ora il *prima* e il *poi* sono il tempo. Quindi, per ciò che esiste il corpo, è possibile il movimento e quindi il tempo: quando il corpo si muove, il tempo sorge. È chiaro quindi che il movimento implica il tempo; è possibile questo senza quello? Il

Geulincx lo nega, perchè tolto il primo, non può più pensarsi nè tempo, nè successione: senza il movimento, tutte le cose si presentano insieme; sono nell'istante presente *(nunc)*, che è un momento indivisibile. E nemmeno deve supporsi che Dio possa causare la successione nei nostri pensieri (cioè il tempo) senza movimento corporeo; perciò S. Agostino, per attribuire agli angeli successione di pensieri, disse che possiedono corpuscoli lievi. Noi uomini, che siamo menti, siamo nel movimento e nel tempo accidentalmente, cioè grazie al nostro corpo, che propriamente, si trova in essi. Quando dormiamo un sonno senza sogni (se pure ciò avviene, perchè è facile dimenticare i sogni avuti) non subiamo l'azione del corpo, anzi propriamente non siamo in questo, e perciò siamo fuori del tempo; ma non possiamo mai essere privi di pensiero, perchè nulla ci appartiene all'infuori di esso. Se non ce ne ricordiamo, ciò non importa, perchè la memoria riguarda il corpo, o noi in quanto siamo incorporati; nè tale mancanza di ricordi deve apparire strana, quando si pensa a tutto ciò che dimentichiamo tutti i giorni. Possiamo dunque pensare anche se non conserviamo memoria dei nostri pensieri: questa, che ci serve finchè siamo nel tempo (per riferire al presente ciò che fu nel passato), non ci è necessaria quando ne usciamo, perchè allora non vi è successione, ma soltanto l'istante presente *(nunc)*.

Quindi, come non vi è movimento senza tempo, non v'è tempo senza movimento: chi afferma il contrario, cede al pregiudizio di un tempo immaginario, che è supposto infinito in ambo i sensi; ma è somma stoltezza fantasticare che siano trascorse infinite migliaia di anni prima del mondo e del movimento, perchè la durata presuppone necessariamente qualche movimento: se tutto fosse in quiete si avrebbe l'eternità, ossia il presente indivisibile. Sebbene oggettivamente il tempo sia la stessa cosa del movimento, se ne distingue sotto il rispetto formale, in quanto è quel prima e quel poi, quella successione, che risulta necessariamente dal movimento, come una sua proprietà inseparabile (*Met. vera:* II, pp. 176-177; *Ann. ad Met.:* ivi, pp. 280-282; *Phys. vera:* ivi, pp. 389-90;

Responsio ad Objectiones: ivi, p. 465; *Disp. Phys.:* ivi, pp. 496-497; p. 517 sgg.).

Sin qui il Geulincx ha considerato il tempo come risultante dal movimento del corpo: è strano quindi che a un certo punto, opponendosi ad Aristotele che fa derivare il *prima* e il *poi* dalla grandezza spaziale (*Phys.:* A, 11, 219a, 14-19) affermi che essi, ben lungi dall'essere comunicati da questa al movimento e da essa al tempo, seguono la strada inversa. Richiamando il *Timeo* di Platone (37d), il Geulincx afferma che il tempo deriva dall'eternità (di cui è l'immagine) la successione del prima e del poi. (*Disp. Phys.:* II, pp. 519-520).

Il movimento e il tempo (e tutto ciò che li implica, come il mondo e le sue parti, e io stesso, in quanto sono nella condizione d'uomo) non possono essere *ab initio* e molto meno *ab aeterno,* perchè presuppongono l'allontanarsi e l'avvicinarsi del corpo: questo è *ab initio,* perchè la giustapposizione di parti, cioè l'estensione, precede il loro allontanamento, e perciò anche il movimento e il tempo. Propriamente, il corpo è prima del movimento completo, del tempo trascorso, non però della loro prima fase. Infatti, questa è la vicinanza delle parti (allora esiste il corpo, ma non ancora esistono il movimento e il tempo, che richiedono l'altra fase); la seconda è la lontananza; e soltanto quando questa si presenta esistono il movimento e il tempo. Però, se il corpo precede il tempo, ciò non significa che sia *ab aeterno;* ciò che precede il tempo è primo nella successione, non in natura, ciò che occorre perchè si parli di una esistenza *ab aeterno* (*Met. vera:* II, pp. 178-179; *Ann. ad Met.,* ivi, p. 283).

Appunto perchè il movimento, il tempo e tutto ciò che li implica sono in successione, Platone affermò che non esistono propriamente, perchè esiste in senso proprio soltanto ciò che ha insieme tutte le sue parti, mentre ciò che le ha successive, parzialmente non è; infatti, si riconosce la loro esistenza soltanto quando se ne è raggiunto l'ultimo termine: così, parlando della nostra età, diciamo avere tanti anni quanti sono quelli compiuti. Quindi soltanto Dio e le cose eterne come le verità eterne (ad esempio: $2 + 2 = 4$) *sono* in senso assoluto; essendo

nell'eternità che è come un istante, come il presente, sebbene abbracci tutti i tempi, Dio vede tutto nel presente, perchè per lui non esistono propriamente il passato e il futuro. Infatti, Egli precede il corpo, non sotto il rapporto temporale (perchè il tempo presuppone il corpo), ma per natura, cioè sotto il rapporto dell'eternità: qui precedere significa che Egli é causa del corpo. Perciò Dio non poteva creare questo *prima* di quello che abbia fatto (sebbene avrebbe potuto far sì che da allora sino ad oggi fossero scorsi più secoli di quelli che sono passati), nè sotto il rispetto della successione, perché il corpo era prima del movimento, del mondo e del tempo, né sotto il rispetto della natura, perchè nulla, salvo Dio, può per natura precedere il corpo nel senso di esserne la causa. Pertanto Dio non fu nè molto, nè poco tempo prima della creazione del mondo, ma fu (tale espressione è impropria, perchè a Dio può attribuirsi soltanto l'*è*) nella sua eternità, che include tempi infiniti (*Met. vera*: II, p. 179; *Ann. ad Met.:* ivi, pp, 282-284; 299; *Resp. ad Obj.:* ivi, p. 465; *Ann. in Cart.* III, p. 379).

Appunto perchè non sono eterne, le cose create sono imperfette e limitate, perchè soltanto ciò che, come Dio, è primo in natura, cioè eterno, è illimitato e perfetto; però Dio non è l'autore delle imperfezioni, ma soltanto della natura: noi gli dobbiamo essere grati di ciò che ne ha dato perchè non poteva concedere di più. Le imperfezioni delle creature sono negazioni solo in rapporto a Dio, le perfezioni sono doni da lui fatti; Egli accordò alle cose create le seconde, e appunto perchè non diede loro di più, sorsero anche le prime. (*Ann. in Cart.:* III, pp. 381-383).

La nostra mente non è nè anteriore nè posteriore al corpo: infatti essa, come pensiero, non lo presuppone, ma ne è affatto indipendente; d'altra parte il corpo presuppone una mente, ma non la nostra: quindi, per natura, nessuno dei due precede l'altro. (*Ann. ad Met.*: II, p. 298).

Col movimento sorge il mondo, il quale è l'oggetto della fisica; esso non è altro che il corpo in moto: Dio, imprimendo questo a quello in un certo modo, con una

certa misura e una certa legge, diede origine a tutti gli esseri che colpiscono i sensi, il cielo, le stelle, la terra, le piante, gli animali: infatti, il mondo in sè considerato, non quale ci è rappresentato dai sensi, ma indipendentemente dalle nostre rappresentazioni sensibili, si riduce al corpo con una certa quantità di movimento (*Phys. vera:* II, p. 369 sg:, *Disp. Phys.:* ivi, p. 488 sg.; p. 509 sg.). La giustificazione della riduzione al movimento di tutto ciò che presenta il mondo, è data da quanto segue. Il corpo può essere in quiete; ma essa implica il tempo e il movimento, perchè consiste nell'essere vicino a qualche cosa e nell'essere vicino ancora *(adesse et adesse adhuc)*: perciò l'esser vicino si trova sia nel movimento che nella quiete, è come l'inizio dell'uno e dell'altro; ma il complemento, il fine del primo è l'allontanarsi, della quiete è l'essere vicino ancora.

All'inizio quindi non era nè il moto, nè la quiete, ma soltanto l'esser vicino; mancava sia l'allontanarsi che l'essere *ancora* vicino: ora, se l'esser vicino semplicemente non implica tempo, l'esserlo *ancora* lo presuppone: e per conseguenza la quiete non può esistere senza il movimento, che è inseparabile dal tempo. Una cosa è in quiete rispetto a un'altra (A e B, per es.) se è vicina a questa quando lo è una terza rispetto a una quarta (C e D) e rimane vicino alla seconda quando la terza non lo è più relativamente alla quarta: perciò, quando pensiamo alla quiete, ci riferiamo sempre al movimento. Al corpo in generale non spetta nè quella, nè questo, perchè avvicinarsi e allontanarsi implicano una relazione di un termine con un altro che cosi viene a limitare il primo, mentre il corpo in generale ha un'estensione illimitata: da ciò risulta che soltanto i corpi particolari si muovono o sono in quiete. Dall'unione del movimento e della quiete risulta la figura: infatti, questa, che è il termine che delimita un corpo e lo separa dagli altri, si forma quando alcune cose, che sono in quiete rispetto a sè stesse, si muovono rispetto ad altre. Se, ad esempio, determiniamo nel corpo in generale, un corpo sferico, abbiamo una figura in potenza, ma non in atto; essa si attua quando tale corpo comincia a muoversi intorno al suo centro,

mentre le sue parti rimangono in quiete l'una rispetto all'altra (*Met. vera:* II, pp. 179-181; *Phys. vera:* ivi, p. 380; pp. 408-409; *Disp. Phys.:* ivi, p. 501). Da ciò segue che tutte le modificazioni dei corpi, ossia le differenze delle loro figure, dipendono dal movimento (*Ann. in Cart.* III, p. 439 sg.). In tal modo il Geulincx riprende la concezione meccanica del mondo offerta dal Descartes, riducendo la varietà dei corpi particolari a quella delle figure determinate del corpo (o estensione) in generale e il divenire cosmico a processi di movimento. Si deve notare che se le proprietà del corpo, del movimento e della quiete sono necessarie ed eterne, l'esistenza e le leggi del moto e della quiete dipendono dall'arbitrio del Motore Divino, che poteva porle o no, e perciò sono contingenti. Il movimento non è una cosa, ma una modalita del corpo; la natura universale delle cose poteva esistere senza movimento; e in tal caso non sarebbero esistiti nè il cielo nè la terra, cioè non vi sarebbe stato il mondo. Dio avrebbe potuto non imprimere movimento al corpo, o assegnargliene più o meno di quanto abbia fatto: la quantità del movimento non può dedursi nè dalla natura del corpo, nè da quella della mente, nè da quella dello stesso movimento. Siccome esso è contingente, ne possiamo conoscere l'esistenza soltanto a *posteriori,* osservando la successione dei nostri pensieri e riconoscendo che alcune delle nostre percezioni non possono dipendere da noi e si spiegano facilmente grazie al corpo e al movimento. Così, per conoscere la quantità di quest'ultimo che si incontra nel mondo corporeo, dobbiamo ricorrere alla testimonianza dei sensi; perciò tutto quello che dipende dal movimento, appare incerto alla mente umana (*Disp. Phys.:* II, p. 495 sg.; p. 503; p. 510 sgg.).

Nella terza parte della sua metafisica *(De Deo, sive Theologia)* il Geulincx non procede *a priori,* passando dalla definizione e dall'idea di Dio alle sue proprietà, ma *a posteriori.* Certo, il primo procedimento si dovrebbe seguire se si volesse filosofare puramente; ma, per la debolezza della mente umana, è più utile seguire il secondo e cominciare dagli attributi divini: così si collegherà meglio questa parte con la prima e si passerà gra-

datamente dalla conoscenza che abbiamo di noi stessi a quella di Dio, connettendo più strettamente la metafisica. (*Met. vera:* II, p. 186; *Ann. ad Met.,* ivi, p. 285).

Dio è il Padre degli uomini, perchè li pose nella condizione umana, facendo sì che essi subissero certe svariate percezioni per mezzo del corpo e che per mezzo della volontà movessero un certo corpo secondo il loro arbitrio: in queste due cose consiste l'unione della mente col corpo (per cui siamo uomini), che sappiamo non essere fatta nè poterlo essere, da noi: perciò deve essere stata prodotta da altri, cioè da colui che chiamiamo Dio. Egli solo può propriamente chiamarsi il nostro padre, non i nostri genitori.

Dio è mente, in quanto vuole e conosce. Conosce, producendo in noi le cognizioni che non dipendono da noi, poiché chi opera, sa come ciò avvenga; vuole, perché per operare occorre, oltre la conoscenza, la volontà. (*Met. vera:* II, pp. 186-188; *Ann. ad Met.*, p. 285 sgg.).

Egli é padre ineffabile, perché l'operazione con cui ci pose nella condizione umana, connettendo la mente e il corpo, é ineffabile: perché il movimento ci obbedisca, non può spiegarsi con alcuna ragione intima. (*Met. vera:* II, p. 188; *Phys. vera,* ivi, p. 440).

Dio é il creatore del mondo, che é soltanto il corpo in movimento; perciò il creatore non può essere altro che il primo motore (come vuole Aristotele), anzi propriamente il Motore, perchè nessun altro essere può produrre il movimento.

Quel creatore o motore è infinitamente forte, perchè deve superare la forza infinita con cui i corpi resistono alla divisione, senza la quale non avverrebbe il movimento (*Met. vera:* II, pp. 189-191; *Ann. ad Met.:* ivi, p. 289 sgg.; *Disp. Phys.;* ivi, p. 502).

Quel Padre e creatore è sapiente: è tale chi comprende e pensa la realtà (*res*) come è in sè, perchè la sapienza è una cognizione profonda e penetrante della cosa unita al sommo diletto dell'animo. Nessuno possiede questa sapienza circa qualche cosa, ad eccezione di chi l'abbia fatta e facendola l'abbia intimamente posseduta. Dio, avendo fatto gli uomini come Padre e il mondo come

creatore, deve possedere necessariamente, intima e profonda cognizione (cioè sapienza) di essi. Conosce intimamente il corpo, perchè l'ha fatto, il movimento, perchè lo imprime e se ne serve come di uno strumento per produrre in noi varî pensieri; la mente umana, in cui opera tanto incomprensibilmente; sè stesso, essendo a sè presentissimo; conosce intimamente tutte le cose, perchè fuori di esso nulla è.

Si deve rilevare che vi sono varie cognizioni *(perceptiones)* che non costituiscono la sapienza, come prima di tutto la percezione sensibile, che non penetra nelle cose, ma solo ci mostra quale vantaggio o danno esse possano arrecare a noi uomini. Vi è una seconda cognizione certa, ma che non penetra nella cosa, cioè è priva di evidenza o chiarezza, come quella per cui sappiamo che Dio ci ha fatto; sebbene sia certa, è oscura, priva di evidenza, non penetra nella cosa, perchè ignoriamo il modo con cui ci ha fatto. Vi è una cognizione evidente, ma non penetrante: tale è la scienza che abbiamo delle cose, in quanto sono rivestite dei modi ed operazioni del nostro intelletto. Infine vi è una scienza che presenta la cosa quale é in sé, separata da tutti i modi del nostro pensiero; questa é veramente sapienza e può possederla soltanto chi ha prodotto la cosa stessa: tale é la coscienza che abbiamo dell'amore, dell'odio, dell'affermazione, della negazione e delle nostre azioni, che sono in noi. (*Met. vera:* II, pp. 192-193; *Ann. ad Met.:* ivi, pp. 291-293).

Dio é libero signore di sé. Propriamente si dice libero chi, senza essere spinto da alcuna necessità, determina sè stesso ad agire; però Dio non é libero sotto ogni rapporto, per esempio non ha libertà di essere o di non essere, ma necessariamente é, ossia non può volere diversamente. È libero nel formare l'uomo, nel creare il mondo, perché qui non esiste alcuna necessità al di sopra della sua volontà; ma le verità eterne sono necessarie, e se Dio le vuole, ciò avviene perchè vi é una necessità che deriva dal suo intelletto che quasi precede la sua volontà. Il movimento (come sappiamo) è contingente per sé; ed é necessario soltanto grazie alla volontà divina. Da questo appare la differenza tra ciò che é necessario,

in quanto dipende dall'intelletto divino, sebbene con esso convenga la sua volontà, e ciò che é contingente, perché dipende primieramente da questa, non dalla natura della cosa o dall'intelletto di Dio (perché é naturale ciò che dipende da esso). Da ciò appare inoltre che la libertà divina é la sorgente della contingenza nelle altre cose; ove quella manca (come nelle verità eterne), non esiste alcuna contingenza. Può dirsi che la bontà di Dio rese necessaria, ad esempio, la creazione del mondo e degli uomini, ma tale necessità, se pure si vuole parlarne, non esclude la libertà, perché la bontà é posteriore alla volontà e quindi é compatibile con la libertà. (*Met vera:* II, pp. 193-194; *Ann. ad Met.:* ivi, p. 293 sgg.).

Rendendo le verità eterne necessarie e, in certo modo, indipendenti dall'arbitrio divino, il Geulincx si allontana dal Descartes, che le considerava dipendenti da questo.

Dio é il Signore della Morte, perché egli soltanto può toglierci dal corpo con cui ci ha unito, cessando di operare su di noi mediante questo e il movimento. Dio solo uccide e vivifica; gli uomini sono omicidi, non uccidendo (perchè ciò spetta soltanto a Dio), ma perchè vogliono uccidere, e il Signore della Morte fa sì che colla loro volontà (che rimane in essi) concordi il movimento (*Met. vera:* II, pp. 194-195).

Sinora Dio é stato considerato rispetto alla condizione dell'uomo, la quale implica l'esistenza del mondo. Rimane da trattare la parte più sublime e astratta della teologia, in cui si deve considerare Dio prima della creazione del mondo e della generazione dell'uomo. Ora, per natura l'uomo é preceduto dalla mente (che é come la sua materia) e dal movimento e dall'estensione o corpo (che sono la sua forma). Sappiamo che il movimento non é *ab initio* e che il corpo, che lo é, non é *ab aeterno.*

Se si può dire che la nostra mente, come il corpo, é *ab initio,* non si può affermare che sia *ab aeterno,* perché é tale ciò che é primo in natura; ora, essa patisce l'azione divina, e il paziente è posteriore all'agente. Perciò la Mente Divina, che agisce sulla nostra per mezzo del corpo e del movimento, precede per natura noi, la mente nostra, il corpo e il movimento; siccome all'infuori di essi

nulla può pensarsi o immaginarsi, tale Mente é prima in natura o eterna (*Met. vera:* II, p. 195 sg.).

Il rapporto che il Geulincx pone tra la Mente Divina e le menti finite é caratteristica perché, negando che queste siano veramente indipendenti, segna un passo sulla via che conduce dal Descartes allo Spinoza.

Si deve infatti rilevare che anche rispetto al dualismo di mente e di corpo il Geulincx modifica notevolmente la teoria cartesiana, perché non riconosce che le menti finite siano veramente sostanze. Infatti se il Descartes conviene che dalla sua definizione di sostanza *(res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum)* risulta che propriamente Dio solo é tale, perché le altre cose non possono esistere nemmeno per un istante senza essere mantenute e conservate dalla sua potenza, afferma però che la denominazione di sostanza non può applicarsi *univoce* a Dio e alle nature; rispetto alle seconde, si possono considerare sostanze quelle che hanno bisogno soltanto del concorso ordinario del Creatore (*Princ. phil.;* I, art. 51).

In tal modo il D. si sottraeva alle conseguenze panteistiche che più tardi lo Spinoza doveva derivare dalla definizione della sostanza (che costituisce il punto di partenza dell'*Ethica:* p. I, def. III), contrapponendo alla sostanza infinita, Dio, la pluralità di quelle finite; se per il D. i corpi non sono veramente sostanza, ma determinazioni dell'estensione, le menti finite costituiscono tante sostanze autonome (1).

Invece il Geulincx, parlando degli errori che si commettono abitualmente, ammettendo che si ottengano degli universali quando effettivamente non si é compiuta

(1) È errata l'affermazione dell'Erdmann (*Grundriss der Geschichte der Philosophie* [4]: Berlino, Hertz, 1896: vol. II, p. 23, p. 30) che anche per il D. gli spiriti finiti siano partecipazioni o limitazioni del pensiero infinito, Dio, perchè il testo di cui si vale (*Lettre à...* [mars] 1638: ed. Adam-Tannery, I, 353, 24-26): «l'idée de laquelle [de la nature intellectuelle en général] étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu, et limitée, est celle d'un ange ou d'une âme humaine » significa la finitezza, l'imperfezione delle creature, ma non esclude la loro natura sostanziale.

alcuna astrazione, considera in particolare i casi del corpo e della mente.

Un errore ha luogo quando si pensa che il corpo sia un universale ottenuto per astrazione dagli individui corporei; invece è vero il contrario, perché i corpi particolari risultano da un'astrazione che la mente compie sul corpo preso per sé, che é uno, semplice, indivisibile e universale (*Mel. Per.:* II, p. 237; *Met. vera,* ivi, 167-169; *Ann. ad Met.,* ivi, p. 273; *Phys. vera,* ivi, p. 273 sg.; *Ann. in Cart.* III, p. 383).

E un errore simile si commette rispetto alla mente, che non é un universale, ma Dio, uno, singolare, individuale: «la mente non si astrae dalle menti individuali, ma per contro, queste sono astratte da quella (*Met. Per.* II, p. 237) ». Tale era la concezione pitagorica della Divinità; e nulla valgono contro di essa le obbiezioni che nel *De natura deorum* (I, 11, 27-28). Cicerone pone in bocca a Caio Valerio: 1° con la divisione delle anime umane si lacererebbe Dio; 2° quando le anime sono infelici, dovrebbe essere tale, ciò che è impossibile, una parte di Dio; 3° l'animo umano nulla potrebbe ignorare se fosse Dio; 4° come potrebbe essere Dio, se fosse soltanto l'anima infusa al mondo e ai corpi umani?

La 1ª obbiezione non vale più dell'affermazione che il corpo, per sè preso, deve dilacerarsi con l'astrazione dei corpi particolari, delle superficie, delle linee; si tratta di un'astrazione mentale che lascia intatta la cosa stessa. La 2ª non é più vera della tesi che il corpo é mosso e riceve figure quando i corpi particolari si muovono o sono determinati da figure: l'infelicità delle anime umane non si riferisce a Dio, in quanto infelicità sua, ma solo in quanto é da lui conosciuta e percepita. La 3ª ha lo stesso valore della pretesa che un corpo particolare debba essere infinito, perché tale é il corpo per sé preso. Dio é la mente in senso semplice e assoluto e quindi deve essere onnisciente: la mente umana, che é un'astrazione di quella divina, poco può conoscere. La 4ª obbiezione é valida soltanto per gli Epicurei che immaginavano gli Dei in forma umana risiedere negli intermondi. Quando esaminiamo noi stessi e da noi allontaniamo tutto ciò che ha carat-

tere di astrazione e di limitazione, conosciamo con piena chiarezza Dio in noi e noi in Dio. « Allontana da te quella limitazione, per cui il tuo intelletto é circoscritto così, che nulla scorga nel futuro, poco ricordi del passato, delle cose presenti non molte conosca, della natura delle cose molte cose dubiti, molte ignori; tolte queste limitazioni, ... che cosa apprenderai se non Dio stesso, mente infinita dalla quale eri stato diviso? (ivi, pp. 237-239) » « Le menti create non sono menti, ma qualche cosa della mente (*aliquid mentis. Ann. ad Met.:* II, pp. 286-287) » « Siamo modi della mente, se toglierai il modo, rimarrà Dio stesso » (ivi, II, p. 273; cf. ivi, II, p. 269 e p. 293).

Vi sono dunque due realtà singole, sinora credute universali, la mente e il corpo, Dio l'una, creatura l'altra: i modi astratti da esse porgono gli universali (*Met. Per.:* II, p. 249).

Se il Geulincx non giunge però a un panteismo integrale come lo Spinoza, non può affermarsi col Vander-Haeghen (*Op. cit.*, p. 148) che la causa di ciò deve porsi nel fatto che il *ipse te nosce* é per lui la base di ogni filosofia, talché per togliere completamente ogni individualità al soggetto pensante, avrebbe dovuto distruggere tutto il proprio sistema; infatti, per il Geulincx, le menti finite non posseggono veramente realtà.

Ciò che rimane fuori della Mente Divina é il corpo in generale, l'estensione: e il Geulincx, come altrove osserva giustamente lo stesso Vander Haeghen (ivi, p. 81: cf. Ritter, *Histoire de la philosophie moderne* [trad Challemel-Lacour: Parigi, Ladrange, 1861]: I. p. 163), non poteva costruire un panteismo di tipo spinozistico assorbendo anche la materia in Dio, perché il corpo é bruto, privo d'intelligenza e perciò non può appartenere alla natura divina. (*Ann. in Cart.;* III, pp. 383-384).

Efficacemente il Falckenberg (Op. cit., p. 96) determina sotto questo rispetto la posizione del Geulincx nello sviluppo logico di pensiero che partendo dal Descartes conduce allo Spinoza, affermando che mentre nel primo l'accento cade sulla non sostanzialità degli spiriti e nel Malebranche su quella dei corpi, lo Spinoza collega e rafforza queste due negazioni.

Essendo eterno o primo in natura, Dio esiste necessariamente per sé *(est a se)*, perché non può ricevere la sua esistenza da altri. (*Met. vera:* II, pp. 196-197). La mente non é limitata dall'estensione, ma la contiene in senso eminente *(eminenter)*; però é incomprensibile come Dio o la mente in senso assoluto possa contenere in tal maniera il corpo (*Ann. ad Met.:* II, p. 300). Dio, esistendo per sè, ossia dando a sé stesso la propria essenza e la propria natura, deve essere perfettissimo, perché non può pensarsi che abbia assunto una natura limitata e imperfetta. Dio dunque conosce, perché in ciò consiste la perfezione; vuole, perché ad una stessa natura spettano conoscere e volere. Una volta riconosciuto che Egli é perfettissimo, non occorre enumerare le sue perfezioni diverse.

Essendo eterno, é il creatore di tutte le cose: infatti, essendo il primo in natura, é necessario che abbia fatto tutte le altre cose; infatti, essere prima di esse, significa soltanto farle. Abitualmente, dicendo che Dio ha fatto tutte le cose, ci si immagina che abbia agito come un artefice che opera con movimenti; rappresentandoci Dio che col movimento forma il corpo, poniamo già lo spazio, in cui tale movimento si compie; e siccome lo spazio é il corpo, poniamo questo prima di sé stesso. Quindi l'affermare che Dio fa tutte le cose, significa soltanto che é prima di esse, che coll'intelletto prescrive le leggi della essenza e delle proprietà loro, e che con la volontà vuole che tali leggi abbiano effetto. Da ciò risulta che propriamente non si può parlare di una creazione *dal nulla,* perché non esisteva prima *il nulla,* e poi la realtà; la creazione consiste in ciò, che Dio é il primo in natura e da Lui dipendono le altre cose: quindi non si può affermare di esse piuttosto che di Dio che vengano dal nulla, perché nulla era prima di Dio (*Met. vera:* II, pp. 197-198; *Ann. ad Met.:* ivi, p. 300).

ADOLFO LEVI

Assisi — Tip. Metastasio — 1921